The Byzantine Embassy to Himyar (c. 356 AD) and the introduction of Christianity in South Arabia

*Abdelaziz Ramadan**

ABSTRACT

Most modern researchers point out that a clear pattern of monotheistic religion began to appear in South Arabia since the middle of the fourth century. While these researchers count on the overwhelming influence of Judaism, they marginalize any influence of Christianity despite the presence of references in literary sources confirming the coincidence of this pattern with the first missionary embassy sent by the largest Christian empire at the time, the Byzantine Empire, to the kingdom of Himyar (c. 356 AD). These researchers are based on the absence of any explicit reference to Christianity in the epigraphic evidence. Hence, this research aims to re-approach this issue through the only source account of this mission, which was recorded by the ecclesiastical historian Philostorgius, and linking it to evidence from other literary sources, whether Byzantine or Eastern Christianity, which may support it.

Keywords: Christianity; Judaism; Byzantium; Himyar; Yemen; Philostrogius; Theophilos.

* King Kahlid University, Saudi Arabia.

Received on 12/11/2020 and Accepted for Publication on 23/2/2021.

سفارة بيزنطة إلى حمير (حوالي 356م) إعادة تقييم لإشكالية دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية

عبد العزيز رمضان *

ملخص

يتجه أكثر الباحثين الحديثين إلى أن ثمة نمط واضح من الديانة التوحيدية بدأ يظهر في جنوب الجزيرة العربية منذ منتصف القرن الرابع بتأثير من اليهودية، ويهمشون أي تأثير للمسيحية رغم وجود إشارات في المصادر الأدبية إلى تزامن هذا النمط مع أول مهمة تبشيرية أرسلتها أكبر إمبراطورية مسيحية وقتذاك، وهي الإمبراطورية البيزنطية، إلى حمير (حوالي عام 356م). ويستند أولئك الباحثون على غياب أية إشارة صريحة إلى المسيحية في نقوش هذه الفترة. ومن ثَمَّ يهدف هذا البحث إلى إعادة مقاربة هذه القضية من خلال الرواية المصدرية الوحيدة عن هذه المهمة التبشيرية، التي سجلها المؤرخ الكنسي فيلوستورجيوس، وما يدعمها من شواهد المصادر الأدبية الأخرى سواء البيزنطية أو المسيحية الشرقية.

الكلمات الدالـة: المسيحية، اليهودية، بيزنطة، حمير، اليمن، فيلوستورجيوس، ثيوفيلوس.

المقدمة

يتفق الباحثون الحديثون على أن جنوب الجزيرة العربية بدأ يهجر الوثنية ويتعرَّف نوع من العقيدة التوحيدية منذ منتصف القرن الرابع الميلادي، ويستندون في ذلك إلى أن هذا التوقيت شهد ظهور نقوش كُرست لإله سُمى "رحمن" Raḥman، ووُصف بأنه "رب السماء" و"رب السماء والأرض"؛ فقد سجل كريستيان روبن نقشا مكتشفا حديثا ومؤرخا بعام 355م يتضمن مثل هذه الصيغ التوحيدية (Robin, 2004, p.837 n.35). بينما تعود أولى النقوش التوحيدية الملكية إلى عام 384م في عهد ملوك حمير: ملكي كرب يهأمن (Malkīkarib Yuha'min) وولديه ذرع أمر أيمن (Dharaʿ 'amar Ayman) وأبو كرب أسعد (Abīkarib Asʿad) (Müller, 2002, pp.190-191). انظر أيضا جدول النقوش التوحيدية منذ منتصف القرن الرابع (Gajda, 2002, 625-8).

ورغم أن الغالبية العظمى من هذه النقوش لا تتضمن سوى هذا المسمى والنعوت العامة التي لا تشير صراحة إلى تأثير أي من الديانتين التوحيديتين آنذاك، اليهودية والمسيحية (Gajda, 2002, p. 619, n.18, 19; Robin, 2004, pp.443-844, 882-890; Robin, 2003, pp.170-172)، فإن بعض الباحثين يميلون إلى الاعتقاد في أنه تأثير مبكر لليهودية (Müller, 2002, p.190; Robin, 2004, p.848; Robin, 1991-2, pp.144-150; Nebes, 2010, pp.63-39)؛ ويعتمدون في ذلك على نقش عُثر عليه في ظفار، مؤرخ بالربع الأخير من القرن الرابع، ويسجل قيام شخص يدعى يهودا ياكوف (Yahūdā Yakkūf) بتشييد منزل له بمساعدة "رب السماء والأرض" وبـ "صلاة شعب إسرائيل".[B-ṢLT Š‘B YŚR’L] هذا فضلا عن نقش أخر ورد فيه "شعب إسرائيل" [Š‘B YŚR’L] مؤرخ بأبريل 470م في عهد شرحبيل يانكف (Hatke, 2011, pp.91-92).

ويتجه أنصار هذه الفرضية إلى التأكيد على أن اليهودية وجدت طريقها إلى جنوب الجزيرة العربية في وقت مبكر؛ فعلى حد قولهم أن اليهودية دخلت المنطقة في حوالي القرن الأول الميلادي –إن لم يكن قبل ذلك–، ثم اعتنقها ملوك حمير بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين، وإن لم يعتنقها جميع السكان (Papathanassiou, 1994, p.135; Ryckmans, 1956, p.12; Smith, 1954, p.462; Beeston, 1984, pp.276-277)؛ إذ يعلق فرانسوا بركيل (Francoise Briquel) على تهود الملك يوسف ذو نواس، ملك حمير في أوائل القرن السادس الميلادي، بقوله: "تعود أدلة انتشار اليهودية في الجزيرة العربية إلى ما قبل القرن السادس بكثير. ونمتلك بشأن جنوبها شواهد عن تأثير اليهودية تعود إلى ما قبل عهد نواس...وعلى ذلك لم يكن تهود ذو نواس حدثا ذي خصوصية جديدة" (Briquel, 1995-6, pp.41-51). أما كريستيان روبن فقد ذهب إلى أبعد من ذلك باقتراحه أن ملوك حمير التزموا اليهودية، وإن ميز بين درجتين من هذا الالتزام، بقوله: "الدرجة الأولى هي التقيد بقيم ومعتقدات اليهود، مع المشاركة في

* جامعة الملك خالد، السعودية. تاريخ استلام البحث 2020/11/12، وتاريخ قبوله 2021/2/23.

 ©2022 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

طقوسهم وأعيادهم، ولكن دون الانفصال عن طريقة الحياة والتقليد. أما الدرجة الثانية فتتمثل في التحول الحقيقي، مع تغيير الهوية والانخراط في المجتمع اليهودي. ويرى روبن أن الملوك من أبو كرب أسعد (حوالي 400–440م) إلى نهاية القرن الخامس تمسكوا بيهودية الدرجة الأولى، حتى جاء يوسف ذو نواس وتبنى يهودية الدرجة الثانية (Robin, 2003, p. 148). وهو الرأي الذي علق عليه هاتكي بقوله: "حتى لو كان ملوك حمير في القرن الخامس أتباع اسميين لدين ربما لم يعرفوا عنه إلا القليل، فلا يمكن أن نشك في كون رعاياهم اليهود قد استفادوا كثيرًا من الدعم الرسمي الذي جاء على حساب المجتمع المسيحي في حمير"(Hatke, 2011, p.94).

وبرغم التسليم بالوجود اليهودي الواضح في جنوب الجزيرة العربية، إلا أن ثمة سؤال لم تجب عنه الفرضية آنفة الذكر يتعلق بكيفية تبرير تواصل استخدام نفس العبارات التوحيدية الغامضة طوال القرن الخامس. وقد لمح عدد من الباحثين الحديثين، في ظل غياب نقوش صريحة تدل على ولاء أولئك الملوك لليهودية، إلى وجود قصور ما في الفرضية التي تبنوها؛ فناشرا نقش الملك شرحبيل يانكف في معسال (Ma'sal)، والمؤرخ بعام 474م، وجدا صعوبة في تفسير إصرار الملك على تكريس نقشه للإله "رحمن"، رغم أن اليهودية –وفقا لطرحهما– كانت قد ترسخت في جنوب الجزيرة العربية وقتذاك، وفي الوقت الذي اقترحا أن "اليوم لم يعد ثمة شك في أن اليهودية كانت ديانة الدولة لمملكة حمير"، وجدا نفسيهما مضطرين إلى الإقرار بأنه "مع ذلك؛ تظل النقوش الملكية أكثر غموضا في مفرداتها الدينية، الأمر الذي يشي بأنه كان لدى حكام حمير، باستثناء الملك يوسف أسأر يثأر، بعض الممانعة تجاه التصريح بولائهم لليهودية" (Prioletta & Arbach, 2016, II, pp.948-950). كذلك من الملاحظ أن كريستيان روبن، وهو من أكثر الباحثين المؤيدين لفكرة أن "المسيحية نفذت إلى جنوب الجزيرة العربية في وقت متأخر، وهذا يرجع إلى الاختيار الاستراتيجي لزعماء حمير الذين دعموا اليهودية"، لم يجد ما يدعم رأيه، فافترض ما أسماه "الدعم السري" لليهودية (Robin, 2010, p.64).

وفي الوقت الذي يبدو هذا الطرح لا يجيب عن تساؤلات مهمة، أهمها: هل كان ملوك حمير بحاجة إلى إخفاء ولائهم –أو على الأقل ميلهم– لليهودية؟ أو بعبارة أخرى أكثر مباشرة: لماذا لم تظهر مفردات تشي بيهوديتهم على أي من نقوشهم؟، فإن أصحابه لم يتمكنوا أيضًا من التدليل على كون هذه العبارات التوحيدية تشير إلى اليهودية، خصوصا أن توظيف نقوش لمواطنين يهود بهدف المقاربة أو الإسقاط على الملوك أمر قد تشوبه الدقة؛ فلا خلاف حول وجود جماعة يهودية في جنوب الجزيرة العربية تبوأت مكانا بارزا في قصور بعض ملوك حمير، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة اعتناق أو موالاة جميع ملوك حمير لليهودية في القرن الخامس الميلادي.

على الجانب الآخر ناقش عرفان شهيد (Irfan Shahid) القضية من زاوية مختلفة؛ وذلك في سياق مناقشته لرواية المؤرخ الكنسي فيلوستورجيوس (Philostorgius) –المتوفي حوالي عام 364م– بشأن إرسال الإمبراطور البيزنطي قنسطنطيوس الثاني (Constantius II) (337–361م) لأحد رجاله الأريوسيين، وهو المدعو ثيوفيلوس الهندي، في مهمة تنصيرية إلى مملكة حمير في جنوب الجزيرة العربية (حوالي عام 356م)؛ إذ فند مقاربة بعض الباحثين التي تتخذ من غياب الإشارة إلى المسيحية في هذه النقوش دليلا على فشل سفارة ثيوفيلوس في تحقيق هدفها، مقترحا أن الاعتماد على النقوش وحدها قد يكون مضللا على نحو كامل، بل ربما يمكن تفسيرها في غير صالح ذات المقاربة. ويرى شهيد بعدم وجود مبرر للتشكيك في رواية فيلوستورجيوس لكونها شاهد أدبي لم يجد ما يدعمه من النقوش، مدافعا عنها بقوله أن معرفتنا بأحداث اضطهاد مسيحيي نجران على يد الملك اليهودي يوسف ذي نواس أوائل القرن السادس بدأت بالمصادر الأدبية قبل اكتشاف النقوش التي أكدت صحتها (Shahid, 1984, pp.100-103). وبوجه عام، دافع شهيد عن رواية فيلوستورجيوس بقوله: "عندما يكون المصدر الأدبي موثوق به ينبغي أن نتخذه شاهدا على إشكالية دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية في القرن الرابع؛ وهذا هو حال رواية فيلوستورجيوس، فهي ليست مجرد عبارة قصيرة أو غامضة بحيث يمكن احتمال إساءة تفسيرها أو فهمها، بل هي رواية جديرة بالثقة سجلها شخص عاش لفترة طويلة بعد سفارة ثيوفيلوس الهندي، كما أنها تمتلئ بالتفاصيل التي تحمل طابع الأصالة. ومن ثم ينبغي أن تكون هذه الرواية دليلا على الوجود المسيحي في جنوب الجزيرة العربية في القرن الرابع، حتى وإن لم يُعثر على نقوش مسيحية مؤكدة تدعمها" (Shahid, 1984, p.103).

وبعيدا عن فرضية شهيد، انساق عدد من الباحثين العرب –في إشاراتهم العابرة إلى سفارة ثيوفيلوس– وراء فرضية دخول المسيحية المتأخر إلى جنوب الجزيرة العربية، واستبعدوا، شأن أنصار هذه الفرضية، أن تكون هذه السفارة قد حققت أهدافها في إدخال عدد كبير من السكان المحليين في المسيحية. بينما اتجه البعض الأخر – على نحو عابر وفي سطر واحد– إلى الجزم بأن السفارة نجحت في نشر المسيحية في جنوب الجزيرة العربية دون تقديم المبررات التي استندوا إليها في هذا الجزم. ويفترض هؤلاء الباحثين

وجود أهداف تجارية وسياسية للسفارة، وحدد بعضهم تاريخ السفارة خطًا بعام 341م أو 345م (أبو الجدايل، 2004، ص17–18؛ النعيم، 2004، ص57؛ علي، 2015، ص135–136؛ المطهر، 2003، ص43). وجدير بالذكر أن جواد علي ذكر تاريخين للسفارة، هما 354م و356م، واقترح أن هدفها سياسي لضم حمير والحبشة إلى معسكر البيزنطيين (علي، 1993، ص612–613). أما جورج قنواتي فأشار بإيجاز –في ثلاثة أسطر– ودون مناقشة إلى صعوبة قبول رواية فيلوستورجيوس متأثرا في الرأي القائل بدخول المسيحية المتأخر إلى جنوب الجزيرة العربية (قنواتي، 1985، ص61).

ولأن معاصرة هذه السفارة بأهدافها التنصيرية لظهور نقوش توحيدية لا تحدد ماهية هذا الدين التوحيدي أمر يمكن تفسيره في صالح فرضية تواجد مسيحي في جنوب الجزيرة العربية منتصف القرن الرابع الميلادي، فإن هذه الدراسة تهدف إلى إعادة مناقشة القضية من خلال رواية المؤرخ البيزنطي فيلوستورجيوس عن تاريخ وظروف دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية، وبمعزل عن مشكلة غياب الإشارات الصريحة إليها في نقوش القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وذلك بمقاربة هذه الرواية ببعض شواهد المصادر الأدبية الأخرى، سواء البيزنطية أم المسيحية الشرقية التي لم يُلتفت إليها من قبل الباحثين الحديثين.

رواية فيلوستورجيوس وإشكالية دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية:

ووفقا لرواية فيلوستورجيوس، اضطلع ثيوفيلوس الهندي بتكليف من الإمبراطور قسطنطيوس الثاني بسفارة دبلوماسية "إلى موطنه" لإعداد تقرير مفصل عن عقائد أهله، الذين دعاهم "هذا الجنس من الهنود"، و"الذي عُرف قديما بالسبئيين، نسبة إلى عاصمته سبأ، بينما صار الآن يُعرف بالحميريين (*Homeritae*) (Philostorgius, 2007, pp.22,40). وجاء في التقرير الذي قدمه ثيوفيلوس إلى الإمبراطور: "ينحدر هذا الشعب من نسل إبراهيم عبر [زوجته] قطورة (Keturah)، وتُعرف بلادهم بجزيرة العرب الكبرى (*Arabia Magna*)، أو ببلاد العرب السعيدة (*Arabia Felix*)، كما أطلق عليها الإغريق. يحدها المحيط الخارجي. عاصمتها سبأ؛ حيث انطلقت الملكة في رحلتها إلى سليمان. وفيها يمارس الناس عادة الختان في اليوم الثامن [بعد الولادة]. ويقدمون القرابين للشمس والقمر والأرواح المحلية. وهناك عدد غير قليل من اليهود يعيشون بينهم" (Philostorgius, 2007, p.40).

[Ὅτι Κονστάντιόν φησι διαπρεσβεύσασθαι πρὸς τοὺς πάλαι μὲν Σαβαίους, νῦν δὲ Ὁμηρίτας καλουμένους. ἔστι δὲ τὸ ἔθνος τῶν ἐκ Χεττούρας τῷ ᾿Αβραὰμ γεομένων. τὴν δὲ χώραν μεγάλην τε ᾿Αρβίαν καλεῖσθαι καῖ εὐδαίμονα πρὸς τῶν Ἑλλήνων. καθήκειν δὲ ἐπὶ τὸν ἐξωτάτω ᾿Ωκεανόν ἧς μητρόπολις ἡ Σαβά ἐξ ἧς καὶ ἡ βασιλὶς ὡς τὸν Σολομῶντα παργεγόνει. ἐμπερίτομον δὲ τὸ ἔθνος κατὰ τὴν ὀγδόην περιτεμνόμενον ἡμέραν. καὶ θύουσιν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ δαίμοσιν ἐπιχωρίοις. οὐκ ὀλίγον δὲ πλῆθος καὶ ᾿Ιουδαίων αὐτοῖς ἀναπέφυρται.] (Phiostorgius, 1913, pp.32-33)

هذه الرواية تكشف عن منظور توراتي برد أصل الحميريين إلى ابراهيم وقطورة (يذكر العهد القديم عدة أولاد لإبراهيم غير إسماعيل وإسحق، ففي سنوات إبراهيم الأخيرة تزوج من قطورة، "فولدت له زمران ويقشان ومدان ومدين ويشباق وشوحا؛ وولد يقشان شبا (سبأ) وددان وبنو ددان اشوريم ولطوشيم ولوميم: وبنو مدين عيفة وعفر وحنوك وابيداع والداعة، وكل هؤلاء أولاد قطورة". التكوين 25: 2–4)، كما أنها رددت ما شاع في المصادر البيزنطية المبكرة من خلط بين الهنود والأحباش وعرب جنوب الجزيرة العربية (Mayerson 1993, pp.169-174; Schneider, 2004)، ومن المرجح أن هذا الخلط ورثه البيزنطيون عن المصادر الكلاسيكية، إذ خلطت منذ هوميروس وهيرودوت فصاعدا بين الحبشة والهند (Nadeau, 1970, pp.339-349; Dihle, 1964, pp.15-23). وتكمن أهمية هذه الرواية في أنّها تشير إلى وجود ما وصفه عرفان شهيد (Irfan Shahid) بـ "الجالية اليهودية الكبيرة" (Shahid, 1984, p.87)، وفي أنّها –وفقا لجوردون نيوباي (Gordon Newby) المتخصص في تاريخ اليهود العرب– أول شاهد مصدري على تواجد اليهود في جنوب الجزيرة العربية (Newby, 1988, p.131 n.34)، ومن ثم فإنها تدعم الرأي القائل بتأثير يهودي مبكر على التوحيدية الحميرية، بينما تلمح إلى غياب أي تأثير للمسيحية حتى وقت سفارة ثيوفيلوس. ومع ذلك؛ ثمة مصادر أدبية أخرى مبكرة تشير إلى أن التبشير بالمسيحية في جنوب الجزيرة العربية بدأ منذ فترة مبكرة للغاية ترجع إلى القرن الأول الميلادي.

ونصادف أولى هذه الروايات عند المؤرخ الكنسي يوسيبيوس القيصري (Eusebius) (263–339م)، وجاء فيها: "يُقال أن بانطاينوس (Pantaenus) [الفيلسوف السكندري المتوفي حوالي 211م] ذهب إلى الهنود، ووجد نسخة من الإنجيل برواية متى بين بعض ممن يعرف المسيح؛ ذلك لأن برثولوميوس (Bartholomew)، أحد الرسل، كان قد بشر بينهم وترك لهم كتابة متى باللغة العبرية، وهي التي بقيت بينهم حتى الوقت المذكور" (Eusebius, 1926, I, pp.462-463). وإذا كان يوسيبيوس لم يحدد

في روايته هوية الهنود الذين بشر بينهم كل من برثولوميوس وبانطاينوس، فإن مكمل تاريخه الكنسي، روفينوس الأكويلي (Rufinus of Aquileia) (المتوفي حوالي 410م)، كان أكثر تحديدا بتمييزه بين "الهند القريبة" (*India citerior*) التي ذهب إليها برثولوميوس ثم بانطاينوس، والأخرى "البعيدة" (*India ulterior*) التي لم يبدأ التبشير فيها إلا على يد الفيلسوف ميترودوروس (Metrodorus) في عهد الإمبراطور قسطنطين (324–337م) (Rufinus of Aquileia, 2016, pp.207 and n.53, 393-394) (عن دخول المسيحية في الهند: Mingana, 1926, pp.453ff; Neill, 1984, pp.26ff). وأخيرا جاء تأكيد المراد بمسمى "الهنود" في مؤلف جيروم (Jerome) (347–420م) المعنون "عن الرجال المشهورين" (*De Viris Illustribus*)، وورد فيه أن بانطاينوس: "أُرسل إلى الهند من قبل ديمتريوس Demetrius أسقف الإسكندرية [189–232م]، حيث وجد أن برثولوميوس، أحد الرسل الإثنى عشر، قد بشر بالمسيح وفقا لإنجيل متى بين الهنود المعروفين بالسعداء [بلاد العرب السعيدة] ᾿Ινδοῖς τοῖς καλουμένοις Εὐδαίμοσιν، ووجد تلاميذا له هناك. وقد أحضر [بانطاينوس] معه هذا الإنجيل مكتوبا بالحروف العبرية" (Hieronymus, 1893, III, ch. Xxxvi).

ومن المرجح أن إشارة هذه الروايات خاصة بنسخة الإنجيل العبرية التي استخدمها برثولوميوس في التبشير داخل جنوب الجزيرة العربية أوائل القرن الأول الميلادي، ثم وجدها بانطاينوس خلال رحلته التبشيرية هناك أواخر القرن الثاني الميلادي، تكشف عن وجود مبكر لليهود في هذه المنطقة، كما تلمح إلى أن هذا النشاط التبشيري المبكر كان موجها إليهم بالأساس. ورغم أن هذه الروايات لم تشر صراحة إلى مدى نجاح برثولوميوس في مهمته التبشيرية، فإن إشارتها إلى تعرُّف بانطاينوس عددًا من المسيحيين هناك خلال الربع الأخير من القرن الثاني الميلادي تلمح إلى أن المسيحية وجدت طريقها بين قطاع من أهل جنوب الجزيرة العربية طوال القرنين الأولين للميلاد. وهذه الفرضية يمكن تعزيزها برواية أخرى لفيلوستورجيوس، جاء فيها: "إن كافة هنود الداخل عرفوا توقير المسيح من خلال تعاليم برثولوميوس الرسول" (Philostrogius, 2007, p.22).

["Ότι τοὺς ἐνδοτάτω ᾿Ινδούς, ὅσοι Χριστὸν ἔμαθον τιμᾶν ἐκ τῆς Βαρθολομαίου τοῦ ἀποστόλου διδασκαλίας.] (Philostorgius, 1913, p.18)

ورغم أن فيليب أميدون (Philip Amidon) –مترجم نص فيلوستورجيوس إلى الإنجليزية– يذهب إلى أن مسمى "هنود الداخل" يشير إلى سكان شبه القارة الهندية وليس إلى عرب جنوب الجزيرة العربية (Philostrogius, 2007, p.22 n.18)، إلا أن رواية فيلوستورجيوس ذاتها تكشف عن الربط بين الطرفين؛ حيث تدرج بوضوح عرب الجنوب ضمن "هنود الداخل" τοὺς ἐνδοτάτω ᾿Ινδούς، وتذكر "أن هذا الجنس من الهنود كان معروفا بالسبئيين το δὲ τῶν ᾿Ινδῶν ἔθνος τοῦτο Σάπας... لكنه يُعرف الآن بالحميريين τὰ νῦν δὲ ῾Ομερίας καλεῖσθαι" (Philostrogius, 1913, p.18; Philostrogius, 2007, p.22). وعلى حد تحليل ناثانيل أندرادي (Nathanael J. Andrade)، إن فيلوستورجيوس هنا "كان يشير بوضوح إلى عرب جنوب الجزيرة العربية بوصفهم هنود الداخل، ويحدد هوية الحميريين بعدّهم أحد أجناس هندية عديدة سكنت عالم المحيط الهندي" (Andrade, 2018, pp.74-75).

وإذا كانت الروايات السابقة ترجع أول اتصال للمبشرين المسيحيين بجنوب الجزيرة العربية إلى وقت مبكر يعود إلى فترة برثولوميوس في القرن الأول الميلادي، وأن الأخير نجح في مهمته التبشيرية، بدرجة جعلت بانطاينوس يصادف عددا من المسيحيين هناك خلال الربع الأخير من القرن الثاني الميلادي، فإن ذلك يفرض إشكالية تفسير غياب الإشارة إلى المسيحيين في تقرير ثيوفيلوس، في ظل إشارته الصريحة إلى اليهود، ورغم أنّه تقرير صدر عن سفارة وفدت خصيصًا لاستكشاف الوضع الديني في جنوب الجزيرة العربية. وهو الغياب الذي دفع عرفان شهيد إلى الحكم بأن المسيحية لم تدخل جنوب الجزيرة العربية إلا عندما بلغها ثيوفيلوس، والقول: "هذا يدل على أن مهمة بانطاينوس قبل قرن ونصف لم تسفر عن أية نتائج ملموسة أو دائمة للمسيحية" (Shahid, 1984, p.87).

ورغم أن الفترة الفاصلة بين زيارة كل من بانطاينوس وثيوفيلوس الهندي إلى جنوب الجزيرة العربية تزيد على قرن ونصف، وهي فترة ليست بالقصيرة وكفيلة بوقوع الكثير من التغيرات، إلا أنه من الصعب توقع حدوث شيء ما –لم تسجله المصادر الأدبية أو النقوش– أدى إلى اختفاء المسيحيين على نحو كامل، خصوصا أن كتابات مؤرخي الكنيسة لم تترك فرصة إلا وتناولت بالتفصيل أحداث الاضطهاد الذي تعرض له المسيحيون داخل وخارج الإمبراطورية خلال القرون الثلاثة الأول للميلاد. كذلك يمكن تفسير غياب الإشارة إلى المسيحيين في تقرير ثيوفيلوس في ضوء طبيعة مهمته التي اصطبغت بطابع دبلوماسي رسمي في المقام الأول، عكس جهود برثولوميوس وبانطاينوس التبشيرية ذات الطابع الشعبي، ولذا من المحتمل أن ثيوفيلوس لم يلاحظ سوى الوثنيين واليهود

الأكثر عددا والأقرب للسلطة الحاكمة. ولعل إشارة فيلوستورجيوس الصريحة إلى وثنية البلاط الحميري، والمعارضة الشديدة التي صادفتها مهمة ثيوفيلوس من اليهود المتواجدين فيه، تمثل شاهدا إضافيا في التركيبة الدينية داخل هذا البلاط، فضلا عن احتوائه على جماعة ضغط يهودية حالت دون الظهور المسيحي على المستوى الرسمي (Philostrogius, 2007, pp.41-42).

ومن المهم أيضا ملاحظة أن مهمة ثيوفيلوس جاءت بعد نحو أربعة عقود من انقسام كنيسة الإمبراطورية إلى معسكرين متعارضين، السكندري النيقي والبيزنطي الأريوسي، ولعل قرب مسيحيي جنوب الجزيرة العربية من الحبشة ومصر المتأثرتين في النيقية (العقيدة التي أقرها مجمع نيقية عام 325م الذي عُقد لمناقشة آراء القس السكندري أريوس القائلة بخلق المسيح، حيث خرج المجمع بما عُرف بقانون الإيمان النيقي أو الأرثوزوكسي، ومؤداه أن المسيح مولود غير مخلوق ومساوي للآب في الجوهر. انظر: Leith, 1982, pp. 30-31)، جعلهم أكثر موالاة للمعسكر المناوئ للإمبراطور قسطنطيوس –الأريوسي المتعصب–، وربما كان ذلك أيضا سببًا كافيا لفيلوستورجيوس أو ثيوفيلوس، وكلاهما أريوسيان، لتجنب الإشارة إليهم. وأيا كان الأمر؛ فإن رواية فيلوستورجيوس عن سفارة ثيوفيلوس الهندي تمثل أول الشواهد المدونة عن اهتمام بيزنطي مباشر بنشر المسيحية في جنوب الجزيرة العربية. ورغم أنها الرواية الوحيدة عن هذه السفارة ومهمتها، إلا أن لدينا شاهد مصدري أخر ربما يتعلق بها، وهو مرسوم أصدره الإمبراطور قنسطنطيوس إلى الوالي البرايتوري موسونيانوس Musonianus في عام 356م أو عام 357م بشأن مبعوثيه في الإسكندرية المتوجهين إلى الأحباش والحميريين. وجاء في هذا المرسوم: "لا يجوز لأي شخص تلقى تعليمات بالذهاب إلى قبيلة الأكسوميين والحميريين، من الآن فصاعدًا، أن يظل في الإسكندرية بعد انتهاء المهلة المحددة بفترة عام واحد، وبعد ذلك لن يحصل على بدل إقامة" (Theodosian Code, 1969, p.380).

[… *nullus ad gentem axumitarum et homeritarum ire praeceptus ultra annui temporis spatia debet alexandriae de ceter demorari nec post annum percipere alimonias annonarias.*].

هوية المبعوث البيزنطي ثيوفيلوس الهندي:

وقد يثير نعت "الهندي" ὁ Ἰνδός التساؤل حول الموطن الأصلي للمبعوث الذي وقع عليه اختيار الإمبراطور قسطنطيوس للقيام بهذه المهمة، خصوصا أنها شملت جنوب الجزيرة العربية والحبشة والهند، وجميعها مناطق أشارت إليها المصادر البيزنطية المبكرة في بعض الأحيان –كما تعكس الروايات سالفة الذكر– بمسمى "الهند" دون تمييز، وأحيانا أخرى بالتفرقة بين الهند "الداخلية" و"الخارجية" أو الهند "القريبة" و"البعيدة". ورغم أن فيلوستورجيوس أشار بوضوح إلى أن ثيوفيلوس "أُرسل منذ فترة طويلة، وهو صغير، في عهد الإمبراطور الراحل قسطنطين، إلى الرومان كرهينة من قبل الشعب المعروف بالديفيينDivaeans، الذي يقطن جزيرة ديفوس Divus [Διβοῦς]، ويندرج ضمن أولئك المعروفين بالهنود"، إلا أنه لم يحدد موقع هذه الجزيرة (Philostorgius, 2007, p.40). وقد وردت "ديفوس" في إشارة إلى مؤرخ القرن الرابع أميانوس ماركيللينوس، لكنها لم تضف جديدا يساعد في تحديد موقعها، إذ جاء فيها: "تنافست أمم الهند البعيدة كالديفيين والسيرينديفيين إحداها مع الأخرى في إرسال زعمائها محملين بالهدايا" (Ammianus Marcellinus, 2000, pp.212-213).

[inde nationibus Indicis certatim cum donis optimates mittentibus ante tempus ab usque Divis et Serendivis.].

وثمة اقتراحات من الباحثين الحديثين بأن هذه الجزيرة قد تكون المالديف Maldive (Philostorgius, 2007, p.40; Klein 1977, p.270; Lightfool, 1981, p.35 n.105;)، أو سقطرى Socatra (Fiaccadori, 1984, pp. 315f (Trimingham, 1979, p.291)، أو أيا منهما (Dihle, 1989, p.461; Fernandez, 1989, p.361; Shahid, 1984, p.98)، أو سيلان Ceylon (Shahid, 1984, p.97)، أو جزيرة أخرى في البحر الأحمر؛ إذ يذهب بعض الباحثين إلى وجود تشابه في مسمى جزيرة ديفوس وضبا على ساحل البحر الأحمر شمال غرب المملكة العربية السعودية. إلا أنه من الصعب تصور كون ثيوفيلوس أبحر من جنوب الجزيرة العربية إلى شمالها ثم عاد ثانية للعبور إلى الحبشة (Fiaccadori, 1984, pp.300f.). غير أن لآنا لانكينا (Anna Lankina) رأي أخر ابتعدت به عن هذه الاقتراحات، مؤداه أن ثيوفيلوس لم يُعرف بـ "الهندي" إلا لكون فيلوستورجيوس أشار إليه كذلك، وأن هذا النعت ربما ظهر نتيجة ربط ثيوفيلوس بالمناطق التي وفد إليها كمبشر (Lankina, 2011, p.10 n.8).

وربما كان من الممكن أن يصير لرأي لانكينا مشروعيته لو أن فيلوستورجيوس هو مصدرنا الوحيد عن موطن ثيوفيلوس؛ إذ أن

ثمة إشارة أوردها رجل اللاهوت القبادوقي جريجوري أسقف نيسا Gregory of Nyssa (335–394م) في مؤلفه الجدلي "ضد يونوموس" ((*Contra Eunomium*) (أسقف كيزيكوس Eunomius of Cyzicus، المتوفي حوالي 393م، أحد زعماء طائفة الأريوسية المتشددة المعروفة بـ "اليونومايين" Eunomians. انظر: Vaggione, 1987)، تنعت ثيوفيلوس بالبليمي (Βλέμμυς)، وتنسبه إلى قبيلة البليميين (Blemmyes) البدوية (Gregory of Nyssa, 2018, p.81.[=*PG* 82, col. 1072]). وقد ذُكر البليميون في المصادر الرومانية (بلينوس الأكبر واسترابون)، كما ذكرهم المبعوث المصري أوليمبيودوروس (Olympiodorus) الذي زار النوبة حوالي عام 420م. وفي القرن السادس يصف المؤرخ البيزنطي بروكوبيوس (Procopius) انسحاب الإمبراطور دقلديانوس (284–305م) من هذه المنطقة إلى أسوان حوالي عام 298م وطلبه من النوبيين (*Nobatai*) الارتحال من الواحة (ربما الخارجة) إلى المناطق الصحراوية المحيطة بوادي النيل في هذه المنطقة لصد هجمات البليميين، ثم عقد اتفاقية مع القبيلتين تقضي بوقف هجماتهما ضد الأراضي الرومانية لقاء إتاوة سنوية. إلا أن الاتفاقية جرى خرقها من القبيلتين، اللتان –وفقا لبروكوبيوس– ظلتا غير محل ثقة الإمبراطور جستنيان الأول (Justinian I) (527–565م) (Christides, 1980, pp.129-143; Barnard, 2007). ولما كانت هذه القبيلة قد استقرت خلال الفترة ما بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين في وادي النيل جنوب مصر، في المنطقة الواقعة بين الجندلين الأول والخامس، وانتشرت شرقا عبر الصحراء الشرقية المجاورة لهذه المنطقة حتى ساحل البحر الأحمر، فإن رواية جريجوري أسقف نيسا قد تمثل شاهدا إضافيا على ارتباط ثيوفيلوس بجزيرة أو منطقة ما على ساحل هذا البحر (عن سيطرة البليميين على أجزاء من ساحل الصحراء الشرقية على البحر الأحمر منذ القرن الثالث الميلادي، انظر: Thomas, 2012, p.171.). ويقترح فرانك سنودين (Frank M. Snowden) أن إشارة جريجوري النيسي تشير إلى أصل ثيوفيلوس الحبشي (Snowden, 1970, p.208) بينما يرى جيانفرانكو فياكشادوري (Gianfranco Fiaccadori) أن نعت جريجوري النيسي لثيوفيلوس بالـ "بليمي"، كان لكونه أريوسيا يتبع يونوموس، ولأن جريجوري كرس مؤلفه خصيصا للنيل من هذه الطائفة، فقد كان طبيعيا أن يسعى إلى الحط من شأن ثيوفيلوس وربطه بالبليميين الوثنيين الذين اشتهروا وقتذاك باللصوصية وقطع الطرق؛ أي أن هدف جريجوري هو الوصف في حد ذاته وليس الانتماء (Fiaccadori, 1985), pp.289-290).

وهنا علينا الأخذ بعين الاعتبار رواية فيلوستورجيوس التي تشير إلى أن ثيوفيلوس "بعدما انتهى من تسوية أمور متنوعة مع الحميريين... أبحر إلى مسقط رأسه في جزيرة ديفوس. ومن هناك ذهب إلى بقية بلاد الهند" (Philostrogius, 2007, p.42)، وأن المحطة التالية في مهمة ثيوفيلوس، بعد مغادرته "بلاد العرب الكبرى" (*Arabia Magna*)، كانت "أرض الأحباش المعروفين باسم الأكسوميين (Aksumites)، الذين يعيشون عبر الشواطئ الأقرب للبحر الأحمر" (Philostrogius, 2007, p.43).

[᾿Εκ δὲ ταύτης τῆς μεγάλης ᾿Αραβίας εἰς τοὺς Αὐξουμίτας καλουμένους ἀπαίρει Αἰθίοπας, οἳ κατὰ τὰς πρώτας ὄχθας κατῴκηνται τῆς ᾿ρυθρᾶς θαλάσσης.]. (Philostrogius, 1913, p.35)

إن مثل هذه الرواية تدفع إلى القول بقدر من الاطمئنان أن "جزيرة ديفوس" عند فيلوستورجيوس هي إحدى جزر البحر الأحمر الواقعة بين، أو على الأقل القريبة من، ساحل جنوب الجزيرة العربية والساحل الأفريقي المقابل. ومما يدعم هذه الفرضية أن ثيوفيلوس في أغلب الظن سلك نفس الطريق المعتاد للتجار الرومان؛ فطبقا لمؤرخ القرن السادس يوحنا مالالاس (John Malalas): "تقع مملكة الحميريين *Homerites* بالقرب من مصر. وكان التجار الرومان يسافرون عبر أراضي الحميريين إلى أكسوم [الحبشة] وإلى الممالك الداخلية للهنود" (Joannes Malalas, 1831, p. 433)

[ὁ δὲ τῶν Ὁμηριτῶν πλησίον ἐστὶ τῆς Αἰγύπτου. οἱ δὲ πραγματευταὶ Ῥωμαίων διὰ τῶν Ὁμηριτῶν εἰσέρχονται εἰς τὴν Αὐξούμην καὶ ἐπὶ τὰ ἐνδότερα βασίλεια τῶν Ἰνδῶν.].

وإذا أضفنا إلى هذه الرواية ما ورد في مرسوم الإمبراطور قنسطنطيوس –سالف الذكر– عن الإسكندرية كمحطة انطلاق لمبعوثيه إلى الأحباش والحميريين (Theodosian Code, p.380)، لأمكن تخيل بدء خط سير سفارة ثيوفيلوس من مصر فجنوب الجزيرة العربية، ثم أحد الموانئ أو الجزر المقابلة له على الساحل الأفريقي، ومنها إلى الحبشة ثم شبه القارة الهندية.

وبوجه عام؛ تشي الشواهد المصدرية بأن توظيف الأصل العرقي للمبعوثين من قبل السلطة الإمبراطورية لإنجاح مهامهم كان قاعدة مألوفة في إدارة العمل الدبلوماسي عامة، وشقه التبشيري خاصة، خلال العصر البيزنطي المبكر (رمضان، 2016، ص23). وفي ما يتعلق بالمجال التبشيري، يعد أولفيلاس القوطي، الذي أُرسل في عهد ذات الإمبراطور –قنسطنطيوس– للتبشير بين قومه القوط الغربيين حوالي عام 341م، هو النموذج الأكثر تماثلا مع ثيوفيلوس؛ فكلاهما نشأ في القسطنطينية وتشرب بثقافتها، ثم رُسم أسقفا وأُرسل من قبل الإمبراطور قنسطنطيوس إلى موطنه الأصلي للتبشير بالمسيحية بين قومه (Thompson, 1966, pp.96-

97). وإذا كان السياق هنا لا يسمح بمناقشة أوجه االتشابه العديدة بين مهمتي ثيوفيلوس وأولفيلاس في سياق قسطنطيوس التبشيرية، التي تناولها باحثون حديثون بقدر من التفصيل (Dihle, 1969, pp.330-336; Patoura, 1987, p.219)، إلا أنه قد يكون من المناسب اقتباس تعليق ألكسندر أنجيلوف (Alexander Angelov)–في دراسته عن السياسة التبشيرية للإمبراطورية– على العامل الحاسم في إنجاح مهمة ثيوفيلوس: "بالنظر إلى أن المهمة هنا تتعلق بتنصير الحاكم، فعلينا ملاحظة أن قسطنطيوس على الأرجح عين ثيوفيلوس رئيسًا للسفارة نظرًا إلى توقع إلمامه بالثقافة واللغات المحلية. وعلى ذلك لم يكن دور المعجزات العديدة [التي نسبها فيلوستورجيوس لثيوفيلوس كما سنعرض لاحقا] في التحول النهائي للمسيحية إلا وسيلة من جانب فيلوستورجيوس لإضفاء الطابع المسيحي على القصة" (Angelov, 2011, p.213).

المهمة التبشيرية للسفارة:

كان هدف الإمبراطور قسطنطيوس من هذه السفارة، طبقا لرواية فيلوستورجيوس، هو تحويل أهل جنوب الجزيرة العربية إلى المسيحية، إذ "كان يخطط لكسب زعيم الشعب هناك بروعة وكثرة هداياه، في محاولة لإيجاد فرصة لغرس بذور الإيمان فيه، فضلا عن طلب السماح ببناء كنيسة للرومان المسافرين إلى هناك ولأي شخص من السكان المحليين قد يعتنق الإيمان. ولذا أرسل مع السفارة مبلغًا هائلًا من المال لتغطية تكلفة البناء" (Philostrogius, 2007, p.40). ويواصل لفيلوستورجيوس بقوله: "جهّز قسطنطيوس السفارة على نحو رائع وبأقصى درجات البهاء والفخامة؛ حيث أرسل معها مائتين من أفضل أنواع الخيول من قبادوقيا Cappadocia، جرى نقلها على متن سفن صُممت لنقل الفرسان، إضافة إلى العديد من الهدايا الأخرى المختارة بعناية لإثارة الإعجاب من فرط فخامتها" (Philostrogius, 2007, pp.40-41). ويعلق عرفان شهيد على نوعية هذه الهدايا بالقول: "كان مائتان من الخيول القبادوقية هدية خيالية ومناسبة لشعب يقدر الحصان". ويقترح الباحثون وجود صلة قوية بين هذه الهدايا وحصان برونزي يحمل نقوشا سبئية ومحفوظ ضمن مجموعة مؤسسة الدومبارتون أوكس Dumbarton Oaks بواشنطن (Jamme, 1954, pp.315-330; Ryckmans,1975, pp.275-303; Shahid, 1984, p.88 n.7).

ويبدو أن فيلوستورجيوس وجد أنه ليس كافيا مجرد الإشارة إلى هدايا الإمبراطور البيزنطي لجذب حاكم الجنوب نحو المسيحية، فعمد إلى التفصيل لهذه الهدايا، ربما في محاولة منه لإظهار مدى اهتمام الإمبراطور البيزنطي بتحقيق هدفه من السفارة، أو كدعاية له بوصفه "المبشر" الذي لا يبخل بما هو غال ونفيس في سبيل نشر المسيحية (عن مهمة الإمبراطور البيزنطي كمبشر، انظر بوجه عام: Christou, 1971, pp.279-286)، أو ربما كتمهيد لغاية سعى فيلوستورجيوس إلى التلميح لها لاحقا، ومؤداها أن هذه الهدايا بفخامتها وكثرتها –مقارنة بعوامل جذب أخرى كامنة في المسيحية ذاتها– لم تكن العامل الفاعل في جذب حاكم الجنوب إلى المسيحية. وحتى يمهد فيلوستورجيوس لدعايته الدينية اللاحقة في تمجيد الأثر المسيحي –متجسدا في شخص الأسقف ثيوفيلوس– في تنصر حاكم الجنوب، نجده يتوقف بفقرة اعتراضية يتحول فيها إلى الحديث عن أصل ثيوفيلوس وتدينه وإخلاصه للمعتقد المسيحي، وكيف أنه اختار حياة التنسك وتدرج في السلك الكهنوتي حتى رُسم أسقفا وقت تكليفه بهذه السفارة (Philostrogius, 2007, p.40).

ويستأنف فيلوستورجيوس الحديث عن ظروف التقاء ثيوفيلوس بالحاكم الحميري بقوله: "عند وصول ثيوفيلوس إلى شعب سبأ، حاول إقناع حاكمهم باتباع المسيح ونبذ الخطأ الوثني. عندئذ سعى اليهود بطريقتهم المعتادة إلى معارضته، غير أن ثيوفيلوس عندما أظهر بالمعجزات الرائعة التي جرت على يديه في أكثر من مناسبة إلى أي مدى لا يمكن التغلب على الإيمان بالمسيحية، خفتت المعارضة، بغض النظر عن حنقها، والتزمت الصمت" (Philostrogius, 2007, p.41). ورواية بهذه الصيغة تشي بوضوح بأنه رغم وثنية الحاكم وأهل الجنوب، إلا أن اليهود حظوا بنفوذ قوي وشكلوا جماعة ضغط داخل البلاط، إلى حد تدخلهم المباشر لعرقلة مهمة ثيوفيلوس. ولعل فيلوستورجيوس أراد تفسير سبب اتخاذ اليهود هذا الموقف –دون الوثنيين– بإشارته المبطنة إلى عدائهم التقليدي للمسيحية. كذلك يُفهم من الرواية أن ثمة مناظرة دينية دارت بين ثيوفيلوس ومعارضيه من اليهود، وإن لم يشر إلى ذلك صراحة، وأن الأول نجح بفضل قدراته الخاصة كأسقف –أو كما أشار النص، بـ"المعجزات"– في الانتصار للمسيحية وتأكيد علو كعبها. والواقع أن هذا الطابع الدعائي، بمضامينه الإعجازية، كان نمطا مألوفا في الروايات البيزنطية المتعلقة بالتبشير، أو على حد وصف عرفان شهيد: "كان المبشر المتحمس المسلح بموهبة الإتيان بالمعجزات على نحو خاص أداة فعالة للتنصير بين البرابرة" ((Shahid, 1984, p..89 n.55.؛ فذات النمط وُظِف في الروايات المتعلقة بالتنصير بين عرب شمال شبه الجزيرة العربية؛ إذ رُد تنصير كثير من العرب هناك خلال القرن الخامس الميلادي إلى المعجزات العلاجية التي قام بها كل من القديسين يوثيميوس

(Euthymius) وشمعون العمودي (Simeon the Stylite)، كما جرى رد تنصير الملكة العربية "ماوية" (Mavia) إلى معجزات مماثلة (Sozomen, 1855, pp.307-310).

وإذا كان الهدف الأصلي للإمبراطور قنسطنطيوس من السفارة يكمن في محاولة تنصير حاكم الجنوب وبناء كنيسة للمسافرين الرومان ولمن قد يعتنق المسيحية من السكان المحليين، فإن ما حققه ثيوفيلوس فاق ذلك بكثير. وفي هذا السياق قد يكون من المناسب اقتباس رواية فيلوستورجيوس لما تحمله من مضامين مهمة أثارت نقاشا بين الباحثين الحديثين، إذ جاء فيها: "لقد كانت سفارته ناجحة؛ حيث تحول حاكم الأمة إلى الإيمان [المسيحي] بكل إخلاص، ولم يقم ببناء كنيسة واحدة فقط في بلاده، بل ثلاث كنائس. ولم يفعل ذلك من الأموال الإمبراطورية التي أتت بها السفارة، بل تبرع بلهفة من ماله الخاص. ذلك لأن أعمال ثيوفيلوس أدهشته لدرجة حرص معها على منافسة حماسته [للمسيحية]؛ فخصص إحدى الكنائس لسائر الشعب في العاصمة ذاتها، المعروفة بظفار (Tapharon). وشيد أخرى فيما كان مركز السوق الروماني، على المحيط الخارجي، المعروف بعدن (Adana)، وهو المكان الذي اعتاد المسافرون من الأراضي الرومانية الإقامة فيه. وكانت الكنيسة الثالثة في الجانب الآخر من البلاد، حيث يوجد هناك مركز لسوق فارسي (Περσικόν ἐμπόριον) معروف عند مدخل الخليج الفارسي" (Philostrogius, 2007, p.41).

لقد ناقش الباحثون الحديثون هدف هذه السفارة في سياق مصالح الإمبراطورية الاقتصادية والسياسية؛ فوليم فريند (William Frend) يفترض وجود صدام بين التجار البيزنطيين والفرس في موانئ جنوب الجزيرة العربية، وأن هدف السفارة منذ البداية كان "البحث عن امتيازات تجارية" (Frend, 1989, pp.81-82). ويرى عرفان شهيد أن اختيار موقع الكنيستين الأخيرتين يعكس أهمية المصالح الإمبراطورية في المنطقة وقتذاك؛ فعدن بحكم موقعها الاستراتيجي كمحطة مركزية بين البحر الأحمر والمحيط الهندي كانت بالغة الأهمية كمركز للتجار البيزنطيين ونشاطهم التجاري مع الشرق (Shahid, 1984, pp.89, 94)، أما مدخل الخليج الفارسي فكان الموقع الأكثر أهمية لكون السيطرة عليه –على حد قول عرفان شهيد– تمكن بيزنطة من حماية مصالحها التجارية مع الهند من جهة، ومن غلق الخليج وحصر الأسطول الفارسي فيه، وهكذا إبعاده عن البحر الأحمر من جهة أخرى (Shahid, 1984, p.89). أما كارلو كونتي روزيني (Carlo Conti Rossini) فقد ذهب إلى حد القول بضرورة النظر إلى هذه السفارة "بمعزل كامل عن الباعث الديني"، مقترحا أن الهدف النهائي منها هو تحييد أي تدخل فارسي في جنوب الجزيرة العربية، ومدللا بذلك على أن مهمة ثيوفيلوس تزامنت مع المرحلة الأولى من العداء بين الملك الساساني سابور الثاني Sapor II (309–379م) والإمبراطور قنسطنطيوس (Rossini, 1911, p.710; Shayegan, 2004, pp.111–133). ورغم أن رأي كونتي روزيني وجد استحسانا عند جيانفرانكو فياكشادوري (Gianfranco Fiaccadori)، وعقب عليه بأن "التسهيلات التي حصل عليها ثيوفيلوس في شئون العبادة تدل على أنه حقق أهدافه"، إلا أنه وجد صعوبة في الربط بين الهدف الديني الصرف للسفارة ومسألة "تحييد التدخل الفارسي"، فأردف بقوله: "مع ذلك؛ من المؤكد أن الدعاية الدينية كانت الأداة الأساسية لدبلوماسية القسطنطينية" (Fiaccadori, 1985, pp.292, 293).

ورغم وجاهة الطروح التي ناقشت هدف سفارة ثيوفيلوس في سياق تطور العلاقات البيزنطية–الساسانية وقتذاك، إلا أن ثمة عدة إشكاليات تعترضها؛ فطرح كونتي روزيني تعترضه حقيقة أن الفترة (353–359م) شهدت هدنة في الحرب البيزنطية الفارسية المستمرة خلال عهد قنسطنطيوس، وهي الحرب التي كان ميدانها الرئيسي نقاط التماس على الحدود البيزنطية الفارسية في الجزيرة الفراتية وبلاد الشام. ولا توفر المصادر المعاصرة أية إشارة تشي أنّ هذا الميدان امتد إلى جنوب الجزيرة العربية (عن النصوص المصدرية المتعلقة بالحرب البيزنطية الفارسية خلال عهد قنسطنطيوس، انظر :Dodgeon, & Lieu, 1994, pp.185f). كذلك من المستبعد تخيل سفارة ثيوفيلوس بوصفها محاولة من قنسطنطيوس لنقل ميدان الحرب أو على الأقل فتح جبهة لها في جنوب الجزيرة العربية، خصوصا مع بعدها الجغرافي عن بيزنطة –بعكس الفرس–، فضلا عن صعوبة توقع أن تنجح مجرد سفارة في توريط حاكم الجنوب في تحالف قد يقود إلى حرب محتملة مع قوة عظمى مثل الفرس. ولعل حالة السلم الكائنة بين بيزنطة وفارس وقت وصول السفارة في عام 356م هي التي هيأت الظروف الملائمة لاستقبالها في البلاط الحميري.

أما مقاربة عرفان شهيد فتعترضها صعوبة إيجاد صلة بين بناء دور عبادة للمسيحيين وبين فرضية السيطرة على مدخل الخليج الفارسي، سواء أكانت سيطرة بيزنطية مباشرة أم عن طريق تحالفها مع حاكم الجنوب [الذي يلقبه فيلوستورجيوس بالإثنارخ .ἐθνάρχης] صحيح أن تنصر هذا الحاكم –كما يشير عرفان شهيد– قد يسهم على المدى البعيد في "استيعاب جنوب الجزيرة العربية في دائرة النفوذ البيزنطي" (Shahid, 1984, p.90)، فضلا عن إمكانية الإفادة من ذلك في حالة نشوب الحرب بين البيزنطيين والفرس، إلا أن إقرار شهيد نفسه بوجود قوة بحرية فارسية ضاربة –هي الأكثر قربا وجاهزية للتحرك– يفرض صعوبة في

توقع أن يؤدي مجرد بناء كنيسة عند مدخل الخليج إلى السيطرة عليه وقت السلم أو الحرب؛ فعلى حد قول عرفان شهيد: "من المحتمل أن مهمة ثيوفيلوس كانت لها آثار سياسية وعسكرية في سياق الصراع البيزنطي الساساني، وينطبق هذا على نحو خاص على جنوب الجزيرة العربية الممتد إلى الخليج الفارسي ذاته، فهو من بين جميع السواحل المطلة على المحيط الهندي الموقع الأكثر استراتيجية في حالة الحرب مع بلاد فارس... وقد أدرك [قسطنطيوس] أن سابور أبدى اهتماما استثنائيا بتطوير قوته البحرية الفارسية، ولابد أنه امتلك أسطولا قويا استخدمه لاحقا في نقل قواته عبر الخليج الفارسي خلال حملته العربية. إن إيجاد موقع بيزنطي، كنسي كما كان، عند مدخل الخليج الفارسي ربما يعكس محاولة جريئة وذكية من جانب قسطنطيوس لمشاهدة العدو من الفناء الخلفي الخاص به" (Shahid, 1984, p.95). وعمليا؛ ليس هناك ما يشير إلى توظيف بيزنطة لوجودها أو وجود حلفائها المفترض عند مدخل الخليج الفارسي عندما تجدد الصراع البيزنطي الفارسي بعد سنوات قليلة من سفارة ثيوفيلوس (تحديدا عام 359م)، الذي تمخض عنه انتصار سابور الثاني((Sapor II ومقتل الإمبراطور جوليان (Julian) (361–363م) في عام 363م. وهذه النتيجة تحديدا هي التي دفعت ألبرخت دايهل (Albrecht Dihle) إلى القول بصعوبة تحديد مدى إسهام مهمة ثيوفيلوس في تغيير الوضع السياسي والكنسي على ساحل البحر الأحمر (Dihle, 1989, p.467).

الأثر الديني للسفارة في ضوء روايات المصادر المسيحية الشرقية:

لأن رواية فيلوستورجيوس ذاتها لم تشر من قريب أو بعيد إلى مسألة الصراع البيزنطي الفارسي، قد يكون من الأفضل مناقشة سفارة ثيوفيلوس في سياق الهدف التبشيري المعلن لها منذ البداية، خصوصا في ظل وجود اختلاف بين الباحثين الحديثين حول مدى التغيير الديني الذي أحدثته في جنوب الجزيرة العربية. إذ أن أكثر الباحثين الغربيين الحديثين ذهبوا إلى كون هذه الكنائس الثلاث خُصصت للتجار والمقيمين الأجانب في المقام الأول وليس للسكان المحليين؛ فأميدون –مترجم نص فيلوستورجيوس من اليونانية إلى الإنجليزية– يقترح "أن الكنائس الثلاث كانت تقع في العاصمة وفي مركزين ساحليين، حيثما يعيش المقيمون الأجانب" (Philostorgius, 2007, p.41 n.10)، ويذهب كريستيان روبين (Christian Robin) إلى أن الهدف الواضح من تشييد هذه الكنائس هو "أن تكون مقصدا للأجانب العابرين" (Robin, 2010, p.64; Robin, 2003, pp.103-104). ويزيد كل من ألبرخت دايهل وفرانسوا شاتونيه ((Françoise B. Chatonnet على ذلك بالتلميح إلى شكهما في رواية فيلوستورجيوس لكونها لم تصلنا عبر أي مصدر أخر (Dihle, 1989, p.467; Chatonnet, 2010, p.183)، ويواصل شاتونيه بقوله: "حتى إذا اعترف المرء بأساس حقيقي لهذه القصة، فإن دور العبادة المشار إليها كانت فيما يبدو تخص التجار الأجانب المسيحيين أكثر من كونها لتلبية حاجات سكان محليين" (Chatonnet, 2010, p.183). وقد يبدو هذا الرأي منطقيا في ما يتعلق بكنيستي عدن وهرمز، وهما ميناءان قد تفرض طبيعتهما التجارية صعوبة في تلمس درجة تغير الوضع الديني فيهما، هذا مع الوضع في الاعتبار أن كنيستيهما خُصصتا لتجار أجانب يدينون بالمسيحية في الأساس، غير أن وجود كنيسة ثالثة في العاصمة الحميرية ظفار، كُرست –وفقا لرواية فيلوستورجيوس– للحاكم المتنصر حديثا وشعبه، يدفع إلى التساؤل عن الأثر الديني لسفارة ثيوفيلوس في الداخل الحميري. وعند محاولة الإجابة عن هذا التساؤل قد يكون من الأفضل الأخذ في الاعتبار طرح عرفان شهيد –سالف الذكر– بشأن أهمية المصادر الأدبية كشاهد أساسي عن التاريخ المبكر للمسيحية في جنوب الجزيرة العربية، ومخاطرة الاعتماد الحصري على النقوش للقطع بعدم موثوقية رواية فيلوستورجيوس، خصوصا أن هذا الطرح ينسجم مع فرضية كون هذه النقوش قد لا تعكس الموقف الديني الرسمي، ومع وجود شواهد أخرى أدبية –لم يلتفت إليها شهيد– يمكن توظيفها لصالح هذه الرواية.

ويمكن البدء بتناول الرواية التي تسجلها النسخة الحبشية لحولية يوحنا أسقف نقيوس عن دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية؛ فرغم أن هذه الرواية تبدو في ظاهرها مختلفة مع رواية فيلستورجيوس عن سفارة ثيوفيلوس الهندي في تحديدها الظرف الذي أدى إلى ذلك، إلا أنها في جوهرها تحمل مضامين يمكن توظيفها في دعم الرواية الأخيرة، خصوصا في ما يتعلق بتوقيت دخول المسيحية. ففي سياق تناول يوحنا النقيوسي لأوضاع الإمبراطورية البيزنطية في عهد خلفاء الإمبراطور قسطنطين الكبير، وتحديدا بعد وفاة ابنه قنسطانز الأول Constans I في عام 350م، يذكر ما يلي: "بعد وفاته [قنسطانز] تلقى شعب اليمن معرفة الله [...] من خلال امرأة مقدسة تُدعى ثيوجونوستا Theognosta. وهي عذراء مسيحية أُسِرت من دير على حدود الإمبراطورية الرومانية [البيزنطية]، ونُقِلت إلى ملك اليمن وتقديمها له كهدية. وأصبحت هذه المرأة المسيحية ثرية جدًا بنعمة الله، وعلى يديها شُفِي الكثيرين. وجلبت ملك الهند إلى الإيمان؛ فصار مسيحيًا هو وشعبه بفضلها. ثم طلب ملك الهند ورعاياه من الإمبراطور المحب لله، هونوريوس Honorius، أن يعين لهم أسقفا. ففرح [هونوريوس] فرحا عظيما لأنّهم احتضنوا الإيمان واتجهوا إلى الله، وعين لهم أسقفًا مقدسًا،

يدعى ثيونيوس Theonius. [...] وهكذا كان الحال أيضًا في الهند، أي الهند الكبرى. وكان رجال ذلك البلد سبق لهم أن استقبلوا رجلًا يُدعى أفروديت Afrudit [فرومينتيوس]، الذي يحظى بنبالة المولد في بلد الهند، وجعلوه أسقفا عليهم، بعد أن رسمه بطريرك الإسكندرية أثناسيوس الرسولي" (John of Nikiu, 1916, pp.69-70).

ورغم المسحة الهجيوجرافية الظاهرة في هذه الرواية، شأنها في ذلك شأن كثير من روايات التنصير التي ترده إلى معجزات جرت على يد المبشر، إلا أنها تتماهى مع رواية فيلوستورجيوس من عدة أوجه؛ فأحداثها تدور في ذات عهد الإمبراطور (قسطنطيوس الأول)، كما أنها تشير إلى تأثير بيزنطي واضح في دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية، وإن استبدلت شخصية السفير ثيوفيلوس بالراهبة الأسيرة. والأهم من هذا وذاك أن الروايتين تشيران إلى اعتناق الملك الحميري للمسيحية وتأسيس دور للعبادة. صحيح أن رواية فيلوستورجيوس كانت أكثر تحديدا بإشارتها إلى تأسيس ثلاث كنائس في عدن وظفار ومدخل الخليج الفارسي، إلا أن ضرورة وجود تنظيم كنسي وهيئة كهنوتية في هذه الكنائس تنسجم مع رواية يوحنا النقيوسي بشأن طلب ملك الجنوب من الإمبراطور [البيزنطي؟] إرسال أسقف ليشرف على هذه المؤسسة الكنسية البازغة، على الأرجح من كنيسة العاصمة بظفار. ويبدو أن الأمر اختلط على يوحنا النقيوسي فنسب هذا الأمر إلى الإمبراطور هونوريوس Honorius، الذي حكم من عاصمته رافنا Ravenna الشطر الغربي من الإمبراطورية خلال الفترة (395–423م). وهذا الفارق الزمني (نحو نصف قرن) والبعد المكاني (بين العاصمتين ظفار ورافنا) يشيان بارتباك ما في تحديد شخوص رواية يوحنا النقيوسي.

ومما يرجح كون الإمبراطور المقصود في رواية يوحنا النقيوسي هو قسطنطيوس الأول وليس هونوريوس، أن النقيوسي أشار في خاتمتها إلى حدث ماض –سجلته مصادر معاصرة أخرى– بقوله: "كان رجال ذلك البلد [الحبشة] قد سبق لهم أن استقبلوا رجلًا يُدعى أفروديت Afrudit [فرومينتيوس]...وجعلوه أسقفا عليهم، بعد أن رسمه بطريرك الإسكندرية أثناسيوس الرسولي [حوالي عام 328م]" (Rufinus of Aquileia, 2016 ,pp.394-396; Sozomen, 1855, pp.85-88; Socrates, 1853, pp.51-52). ويبدو أن إشارة النقيوسي غير المتوقعة إلى فرومينتيوس Frumentius في سياق تناوله لدخول المسيحية جنوب الجزيرة العربية تتصل اتصالا وثيقا بإحدى المهام التي عهد بها الإمبراطور قسطنطيوس الأول إلى سفارة ثيوفيلوس الهندي –كما يسجل فيوستورجيوس–، وهي تسليم رسالة إلى ملك الحبشة إيزانا Ezana تطلب استبدال فرومينتيوس (النيقي) بالأسقف (الأريوسي) ثيوفيلوس الهندي نفسه، وإرساله إلى الإسكندرية لإعادة تأهيل إيمانه وفقا للمذهب الأريوسي، وهو الطلب الذي رفضه الملك الحبشي ورد نص هذه الرسالة في مؤلف أثناسيوس المعنون "دفاع إلى الإمبراطور قسطنطيوس": (Athanasius of Alexandria, 293f).

ويبدو أن فشل مهمة ثيوفيلوس في الحبشة دفعت فيلوستورجيوس إلى تجاهل توضيح طبيعة مهمته هناك –كما فعل في ما يتعلق بجنوب الجزيرة العربية–، واكتفى بالقول: "وصل ثيوفيلوس إلى الأكسوميين، واعتنى بالأمور هناك، ثم عاد إلى الإمبراطورية الرومانية" (Philostrogius, 2007, p.43). وهنا قد يكون من الأفضل مناقشة رواية يوحنا النقيوسي في سياق الصراع المذهبي بين الأريوسية ممثلة في السلطة الإمبراطورية والنيقية ممثلة في كنيسة الإسكندرية وحليفتها في الحبشة؛ فمن المحتمل أن النقيوسي –كأسقف ينتمي للكنيسة المصرية– رغب في إبعاد فضل تنصير ملك الجنوب وشعبه عن إمبراطور أريوسي ورده إلى شخصية أخرى، ويبدو أنه تأثر في نسجه لملامح هذه الشخصية بنموذج أسقف الحبشة فرومينيوس. فوفقا لمؤرخي الكنيسة في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، كان فرومينتيوس –مثل الراهبة ثيوجونوستا– أسيرا بيزنطيا من مدينة صور Tyre، جرى اقتياده إلى ملك الحبشة، وسرعان ما حظى بثقته، ونجح بالمعجزات التي جرت على يديه في جذب الملك الشاب، إيزانا Ezana، وشعبه إلى المسيحية. ووفقا لبقية الرواية، استخدم فرومينتيوس نفوذه في نشر المسيحية، فشجع التجار الأجانب المسيحيين على ممارسة شعائرهم علنا، ونجح في تنصير عدد من السكان المحليين، ثم ارتحل إلى الإسكندرية وطلب من أسقفها أثناسيوس إرسال أسقف وبعض القساوسة كمبشرين إلى الحبشة، لكن أثناسيوس رأى فرومينتيوس ذاته هو الأنسب لهذه الوظيفة، فرسمه أسقفا. وعاد فرومينتيوس إلى الحبشة، ونجح في تنصير الملك إيزانا وسائر شعبه (Rufinus of Auileia, 2016, pp.394-396; Sozomen, 1855, pp.85-88; Socrates, 1853, pp.51-52) (عن تأثير هذه الروايات في نظائرها الحبشية في ما يتعلق بظروف تنصر إيزانا، انظر: Vila, 2017, pp.87-111. وعن تحليل لقصة تنصر إيزانا، انظر: Kaplan,, 1982, pp.101-109; Munro-Hay, 1988, pp.111–127;Haas, 2008, pp.107-108, 112).

أخيرا قد يكون من الأفضل الانتقال إلى الرواية العربية التي سجلها وهب بن منبه في كتابه "التيجان في ملوك حمير"؛ ففي سياق حديثه عن الملك الذي أسماه "عبد كاليل بن ينوف" ذكر أنه "كان مؤمنا على دين عيسى وستر إيمانه" (ابن منبه، 1347هـ، ص310). ويؤرخ ابن منبه لفترة حكم هذا الملك بأربع وستين سنة، وجعله الملك السادس قبل عهد يوسف ذو نواس الذي حكم في

عشرينيات القرن السادس الميلادي، بفاصل زمني يزيد على قرنين ونصف، مما يعني أن "عبد كاليل" حكم في منتصف القرن الثالث تقريبا. (ذكر ابن منبه خمسة حكام بين كاليل وذو نواس، هم: "تبع بن حسان" بفترة حكم 78 سنة؛ "ربيعة بن مرثد" 37 سنة؛ "حسان بن عمرو" 35 سنة؛ "أبرهة بن الصباح" 73 سنة؛ "لخيعة بن ينوف" 27 سنة. ابن منبه، 1347هـ، ص310–312). ورغم الصبغة الأسطورية العامة التي تغلب على "كتاب التيجان" ومبالغته الواضحة في التأريخ لفترات حكم ملوك حمير، إلا أن مثل هذه الرواية لا تخلو من دلالة؛ إذ قد تتقاطع مع روايتي فيلوستورجيوس ويوحنا النقيوسي عن وجود ملك مسيحي في جنوب الجزيرة العربية في منتصف القرن الرابع الميلادي، أو ربما تشير –إن صحت– إلى ملك مسيحي لاحق "ستر إيمانه".

وقد يقودنا تعبير "ستر إيمانه"، الذي استخدمه ابن وهب لوصف حالة الملك "عبد كاليل"، إلى توظيف مفهوم الاستتار أو "السرية" المسيحي في سياقه الأوسع لتفسير غموض الولاءات الدينية في النقوش الحميرية الرسمية؛ فوفقًا للدراسات العديدة التي ناقشت الاضطهاد الروماني للمسيحيين (يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى الدراسات التالية: Gutennan, 1951; Frend, 1967; Workman, 1980; Keresztes, 1989a, Keresztes, 1989b)، صار من المعروف للمتخصصين أن الاضطهاد الذي تعرض له المسيحيون طوال القرون الثلاث الأولى للميلاد على يد السلطة الرومانية الوثنية دفعهم إلى اللجوء للعمل السري (Rives, 2011, pp.199-216)، إلى أن جاء اعتراف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كديانة شرعية في الإمبراطورية عام 313م، ليتيح الفرصة للمسيحيين للخروج بإيمانهم من إطار العمل السري إلى التبشير الصريح. ومن المعروف أيضا أن اليهود طوال هذه القرون الثلاثة كانوا أكثر تشددا من الرومان في معارضة وكراهة انتشار المسيحية رغم أنّهم شكلوا أقليات في ولايات الإمبراطورية الرومانية (Hare, 1967; Momigliano, 1987; Dunn,1991; Setzer 1994).

وتشي الشواهد المصدرية إلى أن ثمة وضع مشابه –إلى حد ما– كان كائنا في جنوب الجزيرة العربية، خصوصا في القرنين الخامس والسادس الميلاديين؛ فمنذ وقت مبكر –كما تشير رواية فيلوستورجيوس– شكل اليهود جماعة ضغط في البلاط الحميري عارضت سفارة ثيوفيلوس الهندي التبشيرية، وربما يمكن اتخاذ وجود جماعة الضغط هذه كمفسر لغياب الإشارة إلى أي وجود مسيحي في تقرير السفارة. ويبدو أن هذا الرفض اليهودي لم يظل قاصرا على المعارضة اللفظية، بل يبدو أنه تطور حتى بلغ ذروته في شكل العنف الجسدي عندما تهيأ لهم ملك يهودي على العرش؛ وأعني هنا اضطهاد الملك اليهودي يوسف ذو نواس لمسيحيي نجران في عام523م. إلا أن هذا التحول من المعارضة اللفظية إلى العنف الجسدي لم يكن مفاجئا. صحيح أن اضطهاد يوسف ذو نواس هو الأكثر شهرة نظرا إلى ورود أخباره بالتفصيل في النقوش والمصادر التاريخية ولاستئثاره بنصيب وافر من الدراسات الحديثة، إلا أنه فيما يبدو لم يكن الأول أو الوحيد، بل سبقته حالات اضطهاد جزئية ومحدودة سجلتها لنا المصادر المعاصرة. إذ يظهر المصدر الحبشي "جادلا أزقير" (Gadla Azqir) (Rossini, 1911, pp.705-749; Bausi, 2017, p.341) بوضوح وجود نخبة يهودية من العلمانيين والأحبار في قصر شرحبيل يانكف ضغطت في اتجاه اضطهاد مسيحيي نجران، وهو الاضطهاد الذي جرى بمباركة من الملك ومشاركة حصرية –كما تشير الرواية في أكثر من موضع– من يهود نجران (Bausi, 2017, pp.369-377).

كذلك تضم قائمة محتويات "كتاب الحميريين" (Moberg, 1924; Shahid, 1963, pp.349-362) فصلين يلمحان إلى وجود اضطهاد غير محدد التاريخ، لكنه سابق على عهد يوسف ذو نواس؛ إذ حمل الفصل الرابع –المفقود– عنوان: "سرد يقص كيف أن الأسقف توماس ذهب إلى الأحباش وأخبرهم أن الحميريين يضطهدون المسيحيين" (Moberg, 1924, p.3)، بينما جاء عنوان الفصل الثامن: "سرد يقص بداية اضطهاد مسروق [يوسف ذو نواس]، وحرق الكنيسة في مدينة ظفار، ومذبحة الأحباش فيها" (Moberg, 1924, p.4). وهو ما دفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن هناك اضطهاد مبكر ربما وقع في عام 518م (Robin, 2010, p.68; Fornes, 2018, p.119).

وإذا صح كون شمعون الأرشمي Symeon of Beth Arsham تُوفي عام 521م –كما يرجح بعض الباحثين (Shahid, 1964, pp.115-131)– فإن رسالتيه "عن الشهداء الحميريين" (Assemani, pp.364-79; Guidi, 1881, pp.471-515) و"تاريخ أو استشهاد الحميريين المباركين" (Shahid, 1971, pp.43-111) يتعلقان باضطهاد سابق على عهد يوسف ذو نواس. وحتى إن كان الخطاب الأول –الذي ألقاه في اجتماع رملة Ramlah- يعود إلى عام 524م، كما يقترح عرفان شهيد، فإن ما تضمنه يشي بأن الاضطهاد اليهودي لم يكن وليد عهد ذو نواس، إذ جاء فيه: "إن يهود طبرية يرسلون أحبارهم سنة بعد أخرى، ومن وقت لأخر، لإثارة الاضطرابات ضد مسيحيي حمير" (Guidi, 1881, pp.478, 494).

ولعل الشواهد سالفة الذكر تدعم فرضية كون نفوذ النخبة اليهودية في حمير حال دون ظهور مسيحي صريح على المستويين الشعبي والرسمي، وأن عداء هذه النخبة المعلن للمسيحية لم يمكن ملوك حمير من إعلان ولاءهم الديني على نحو صريح، ربما لأن

بعضهم حرص على استقرار الأوضاع في مملكته دون توترات دينية. وبأية حال فإن النقوش لا تعارض فكرة وجود ملك مسيحي – أو على الأقل متعاطف مع المسيحيين– في منتصف القرن الرابع، في وقت تجد رواية فيلوستورجيوس ما يدعمها من شواهد المصادر الأدبية على نحو صريح.

الخاتمة:

تعد رواية فيلوستورجيوس عن إرسال الإمبراطور قنسطنطيوس الثاني لثيوفيلوس الهندي في مهمة تنصيرية إلى مملكة حمير في جنوب الجزيرة العربية (حوالي عام 356م)، أول شاهد أدبي عن دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية في القرن الرابع؛ ورغم أنها الرواية الوحيدة عن هذه السفارة ومهمتها، إلا أنه يمكن دعمها بالمرسوم الذي أصدره الإمبراطور قنسطنطيوس إلى الوالي البرايتوري موسونيانوس عام 356م أو عام 357م، الذي يشير إلى مبعوثيه في الإسكندرية المتوجهين إلى الأحباش والحميريين. كذلك، يبدو أن معاصرة هذه السفارة بأهدافها التنصيرية لظهور نقوش توحيدية لا تحدد ماهية هذا الدين التوحيدي أمر يمكن تفسيره في صالح فرضية تواجد مسيحي في جنوب الجزيرة العربية وقتذاك. خصوصًا مع وجود مصادر أدبية أخرى مبكرة، كروايات مؤرخي الكنيسة يوسيبيوس القيصري وروفينوس الأكويلي وجيروم، تشير إلى نجاح إرساليات تبشيرية في جنوب الجزيرة العربية في فترة مبكرة ترجع إلى القرن الأول الميلادي.

لقد اعتمد عدد من الباحثين الحديثين على غياب نقوش مسيحية صريحة عن التواجد المسيحي في جنوب الجزيرة العربية للتشكيك في حدوث سفارة ثيوفيلوس الهندي، أو على أقل تقدير في تأثيرها الديني، رغم مرسوم الإمبراطور قسطنطيوس سالف الذكر. إلا أن ثمة مصادر أدبية أخرى لم يلتفت إليها أولئك الباحثون تدعم حدوث هذه السفارة؛ فحولية يوحنا النقيوسي تسجل رواية تتفق مع رواية فيلوستورجيوس من عدة أوجه؛ فأحداثها تدور في ذات عهد الإمبراطور (قسطنطيوس الأول)، كما أنها تشير إلى تأثير بيزنطي واضح في دخول المسيحية إلى جنوب الجزيرة العربية. والأهم من هذا وذاك أن الروايتين تشيران إلى اعتناق الملك الحميري للمسيحية وتأسيس دور للعبادة. كما أن الرواية العربية التي سجلها وهب بن منبه في كتابه "التيجان في ملوك حمير تتقاطع مع روايتي فيلوستورجيوس ويوحنا النقيوسي عن وجود ملك مسيحي في جنوب الجزيرة العربية في منتصف القرن الرابع الميلادي.

ورغم غياب الإشارة إلى تواجد للمسيحيين في تقرير ثيوفيلوس، إلا أن ذلك يمكن تفسيره في ضوء طبيعة مهمته التي اصطبغت بطابع دبلوماسي رسمي في المقام الأول، ولذا من المحتمل أنه لم يلاحظ سوى الوثنيين واليهود الأكثر عددا والأقرب للسلطة الحاكمة. كما أن إشارة فيلوستورجيوس الصريحة إلى وثنية البلاط الحميري، والمعارضة الشديدة التي صادفتها مهمة ثيوفيلوس من اليهود المتواجدين فيه، تمثل شاهدا إضافيا على التركيبة الدينية داخل هذا البلاط، فضلا عن احتوائه على جماعة ضغط يهودية حالت دون الظهور المسيحي على المستوى الرسمي. ويبدو أن هذا الرفض اليهودي لم يقتصر على المعارضة اللفظية، بل يبدو أنه تطور حتى بلغ ذروته في شكل العنف الجسدي عندما تهيأ لهم ملك يهودي على العرش. إلا أن هذا التحول من المعارضة اللفظية إلى العنف الجسدي لم يكن مفاجئا. صحيح أن اضطهاد يوسف ذو نواس هو الأكثر شهرة نظرا إلى ورود أخباره بالتفصيل في النقوش والمصادر التاريخية ولاستئثاره بنصيب وافر من الدراسات الحديثة، إلا أنه فيما يبدو لم يكن الأول أو الوحيد، بل سبقته حالات اضطهاد جزئية ومحدودة سجلتها لنا المصادر المعاصرة.

وعلى ذلك يمكن تفسير غياب نقوش مسيحية صريحة في ضوء النفوذ المتزايد للنخبة اليهودية في حمير؛ نفوذ حال دون ظهور مسيحي صريح على المستويين الشعبي والرسمي، وأن عداء هذه النخبة المعلن للمسيحية لم يمكن ملوك حمير من إعلان ولاءهم الديني على نحو صريح، ربما لأن بعضهم حرص على استقرار الأوضاع في مملكته دون توترات دينية. ولعل هذا يفسر تواصل ظهور النقوش التوحيدية الغامضة حتى بداية القرن السادس الميلادي. وبأية حال فإن هذه النقوش إن لم تكن تدعم وجودا مسيحيا واضحا في جنوب الجزيرة العربية منذ منتصف القرن الرابع فصاعدا، فإنها على الأقل لا تعارض هذه الفرضية، وهي فرضية تؤكدها رواية فيلوستورجيوس، وتجد ما يدعمها من شواهد المصادر الأدبية على نحو صريح.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية والمعربة:

أبو الجدايل، عائشة سعيد. (2004). ديانة شهداء نجران: قراءة جديدة للمصادر الأولية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة 222، الحولية 25.

جواد علي. (1993). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج6، ط2، بغداد.

عبد الجليل، عمر صابر. (2000). تاريخ مصر ليوحنا النقيوسي: رؤية قبطية للفتح الإسلامي، القاهرة.

علي، كوثر محمد سعيد محمد. (2015). حادثة الأخدود بين المصادر العربية والمصادر القديمة: دراسة تاريخية حضارية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى.

قنواتي، جورج شحاتة. (1985). المسيحية والحضارة العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

المطهر، ذكرى عبد الملك. (2003). الصراع الديني في جنوب الجزيرة العربية من القرن الرابع حتى القرن السادس، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صنعاء.

ابن منبه، وهب. (1347هـ). كتاب التيجان في ملوك حمير، تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء.

رمضان، عبد العزيز. (يناير 2016). معايير اختيار المبعوثين الدبلوماسيين في العصر البيزنطي الباكر، "حوليات وقائع تاريخية"، مركز البحوث والدراسات التاريخية بجامعة القاهرة، عدد 24، القاهرة.

النعيم، نورة عبدالله. (2004). الحالة الدينية في نجران قبل الإسلام. أدوماتو، ع92، يناير، ص51-60.

References

Ammianus Marcellinus. (2000). Res Gestae, trans. J.C. Rolfe, vol. II, [Loeb Classical Library], London.

Andrade, N.J. (2018). The Journey of Christianity to India in Late Antiquity: Networks and the Movement of Culture, Cambridge.

Angelov, A.B. (2001). Conversion and Empire: Byzantine Missionaries, Foreign Rulers, and Christian Narratives (ca. 300-900), PhD. Dissertation, The University of Michigan.

Assemani, J.S., in: Bibliotheca Orientalis, 1, 364-79.

Athanasius of Alexandria, Apologia ad Imperatorem Constantium, PG 25, 593f.

Baldwin, B. (1991). Malalas, John, , In A. Kazhdan (Ed.). The Oxford Dictionary of Byzantium. (p.1275). Oxford and New York: Oxford University Press.

Barnard, H. (2007). Additional Remarks on Blemmyes, Beja and Eastern Desert Ware. Egypt and the Levant: International Journal for Egyptian Archaeology and Related Disciplines, 17, 23-31.

Bausi, A. (2017). Il Gadla Azqir. Adamantius Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la tradizione alessandrina”, 23, 341-380.

Beeston, A. F. L. (1984). The Religions of Pre-Islamic Yemen. In J. Chelhod (Ed.), L' Arabie du Sud (pp.259-269). Paris.

Chatonnet, F.B. (2010). L’expansion du christianisme en Arabie: l’apport des sources syriaques. Semitica et Classica, 3, 177-187.

Christides, V. [(980). Ethnic Movements in Southern Egypt and Northern Sudan: Blemmyes-Beja in Late Antique and Early Arab Egypt until 707 A.D, Listy Filologiké, 103/3, 129-143.

Christou, P. (1971). The Missionary Task of the Byzantine Emperor, Byzantina, 3, 279-286.

Dihle, A. (1964). The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature, Proceedings of the Cambridge Philological Society 190= new ser. 10, 15-23.

Dihle, A. (1969). Die Sendung des Inders Theophilos, *Palingenesia,* 4, 330-336

Dihle, A. (1989). L’ambassade de Théophile l’lndien ré-examinée,” In T. Fahd (Ed.), L’Arabie préislamique et son environment historique et culturel: Actes du Colloque de Strasbourg 24–27 Juin 1987, ed. Leiden: Brill.

Dodgeon, M.H., Lieu, S.N.C. (1994). The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 226-363: A Documentary History, London-New York.

Dunn, J.D.G. (1991). The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity, London.

Eusebius. (1926). The Ecclesiastical History, ed. & trans. K. Lake, The Loeb Classical Library 39, London, New York.

Fernandez, G. (1989). The Evangelizing Mission of Theophilus 'the Indian' and the Ecclesiastical Policy of Constantius II. Klio, 71, 361-366.

Fiaccadori, G.(1984). Teofilo Indiano. Studi Classici e Orientali, 33, 295–331.

Fiaccadori, G.(1985). Teofilo Indiano: Parte II. Il Viaggio. Studi Classici e Orientali, 34, 271-307.

Forness, Ph.M. (2018). Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh, Oxford.

Frend, W.H.C. (1967). Martyrdom and Persecution in the Early Church. New York.

Frend, W.H.C. (1989). The Church in the Reign of Constantius II (337-361): Mission-Monasticism- Worship. Entretiens sur l'Antiquité classique, 34, 73-111.

Gajda, I. (2002). Les débuts du monothéisme en Arabie du Sud. Journal asiatique, 290, 611-30.

Gregory of Nyssa. (2018). Contra Eunomium I. ed. M. Brugarolas, Brill: Leiden, Boston.

Guidi, I. (1881). La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arśâm sopra i martiri omeriti. Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Serie Terza: Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 7, 471-515.

Gutennan, S.L. (1951). Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome. London.

Haas, Ch. (2008). Mountain Constantines: The Christianization of Aksum and Iberia. Journal of Late Antiquity 1/1, 101–126.

Hatke,G. (2011). Africans in Arabia Felix: Aksumite Relations with Himyar in the Sixth Century C.E. PhD. dissertation, Princeton University.

Hare, D. (1967). The Theme of Jewish Persecution of the Christians in the Gospel According to St. Matthew. Cambridge.

Hieronymus. (1893). De Viris Illustribus, Liber ad Dextrum. PL 23, cols. 683-686; Eng. trans. E.C. Richardson, in: Nicene and Post-Nicene Fathers, ed. Ph. Scaff, vol.3, New York.

Jamme, A. (1954). Inscriptions of the Sabaean Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection. Dumbarton Oaks Papers, 8, 315-330.

Joannes Malalas. (1831). Chronographia. ed. L. Dindorf, CSHB, Bonn.

John of Nikiu. (1916). The Chronicle of John, Bishop of Nikiu Translated From Zotenbserg's Ethiopic Text. trans. R.H. Charles, Oxford.

Kaplan, S. (1982). Ezana's Conversion Reconsidered. Journal of Religion in Africa, 13/2, 101-109.

Keresztes, P. (1989a). Imperial Rome and the Christians: from Herod the Great to about 202 A.D, Vol. I. New York.

Keresztes, P. (1989b). Imperial Rome and the Christians: from the Severi to Constantine the Great, Vol. II. New York.

Klein, R. (1977). Constantius II und die christliche Kirch. Darmstad.

Lankina, A. (2011). Reclaiming the Non-Nicene Past: Theophilos the Indian and Ulfila the Goth as Missionary Heroes. MA Thesis, The Graduate School of the University of Florida.

Lankina, A. (2014). Reassessing Historiography in Late Antiquity: Philostorgius on Religion and Empire. PhD Dissertation, University of Florida.

Leith, J.H. (1982). The Creeds of the Churche: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present, (3rd. ed.), Louisville: Westminster John Knox Press.

Mayerson, Ph. (1993). A Confusion of Indias: Asian India and African India in the Byzantine Sources. Journal of the American Oriental Society, 113/2, 169-174.

Moberg, A. (1924). The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work. Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 7. Lund.

Momigliano, A. (1987). On Pagans, Jews and Christians, Middletown.

Müller, W.W. (2002). Religion und Kult im antiken Südarabien. In M. Krebernik and J. Oorschot (Eds.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (pp.175-194). Münster.

Munro-Hay, S.C. (1998). The Dating of Ezana and Frumentius. Rassagna di Studi Etiopici, 32, 111–127.

Nadeau, J.Y. (1970). Ethiopians. Classical Quarterly, 20, 339-349.

Nebes, N. (2010). The Martyrs of Najran and the End of the Himyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century. In A. Neuwirth, N. Sinai (Eds.), The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu (pp.27-59). Leiden.

Newby, G.D. (1988). A History of the Jews of Arabia from Ancient Times to their Eclipse under Islam. Columbia: University of South Carolina.

Papathanassiou, A.N. (1994). Christian Missions in Pre-Islamic South Arabia. Theologia (Athēnai), 65/1, 133-140.

Patoura, S. (1987). Ἡ διάδοση τοῦ Χριστιανισμοῦ στὰ πλαίσια τῆς ἐξωτερικῆς πολιτικῆς τοῦ βυζαντινοῦ κράτους (4ος-5ος αἰ.). Byzantina Symmeikta, 7, 215-236.

Phiostorgius. (1913). Kirchengeschichte. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. ed. J. Bidez, rev. F. Winkelmann, Leipzig.

Philostorgius (2007). Church History. trans. Ph. R. Amidon, Brill: Leiden, Boston.

Prioletta, A., & Arbach, M. (2016). Ḥimyar en Arabie déserte auVe siècle de l'ère chrétienne: une nouvelle inscription historique du site de Maʾsal (Arabie Saoudite). Académie des inscriptions & belles-lettres, II, 917-957.

Rives, J.B. (2011). The Persecution of Christians and Ideas of Community in the Roman Empire. In G. A. Cecconi and C. Gabrielli (Eds.), Politiche Religiose nel Mondo Antico e Tradoantico (pp.199-216). Bari.

Robin, Ch. (1991-2). La diffusion des relligions monothélists en Arabie du sud avant l' Islam. Revue du Monde Musulman at de la Méditerranée, 61, 144-150.

Robin, Ch. (2003). Le judaïsme de Ḥimyar. Arabia, 97-172.

Robin, Ch., (2004). Himyar et Israël. Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres, 148/2, 831-908.

Robin, Ch. (2010). Najrān vers l'époque du massacre: notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du Christianisme. In J. Beaucamp et al (Eds.), Le massacre de Najrān II: juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et Vie siècles regards croisés sur les sources (pp.64-106). Paris.

Rossini, C.K. (1911). Un Documento sul Cristianesimo nello Iemen ai Tempi del Re Sharahbil Yakuf. Tipografia della R. Accademia dei Lincei, Roma, 705-749.

Rufinus of Aquileia. (2016). History of the Church. trans. Ph. R. Amidon, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.

Ryckmans, J. (1956). La persécution des chrétiens Himyarites au sixième siècle. Uitgaven Nederlands hist.-arch. Instituut te Istambul 1. Istambul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

Ryckmans, J. (1975). The Pre-Islamic South Arabian Bronze Horse in the Dumbarton Oaks Collection, Dumbarton Oaks Papers, 29, 275-303.

Schneider ,P. (2004). L'Éthiopie et l'Inde: Interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIIIe siècle avant J.-C.–VIe siècle après J.-C.). École française de Rome.

Setzer, C. (1994). Jewish Responses to Early Christians: History and Polemics, 30- 150 C.E. Minneapolis.

Shahid, I. (1963). "The Book of the Himyarites: Authorship and Authenticity", Le Muséon 76 (1963), pp. 349-362.

Shahid, I. (1964). Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla, A.D. 524. Journal of Near Eastern Studies 23/2, 115-31.

Shahid, I. (1971). The Martyrs of Najran. New Documents, Brussels.

Shahid, I. (1984). Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington, D.C.

Shayegan, M. R. (2004). On the Rationale behind the Roman Wars of Šābuhr II the Great. Bulletin of the Asia Institute, 18, 111–133.

Shitomi, Y. (1997). A New Interpretation of the Monumentum Adulitanum. Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko, 55, 81-102.

Smith, S. (1954). Events in Arabia in the 6th century AD. Bulletin of the Schoo1 of Oriental and African Studies 16, 425-468.

Snowden, F.M. (1970). Blacks in Antiquity: Ethiopians in Greco-Roman Experience, Harvard University Press.

Socrates. (1853). History of the Church, London.

Sozomen. (1855). History of the Church. trans. E. Walford, London.

Thomas, R.I. (2012). Port Communities and the Erythraean Sea Trade. British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan 18, 169-199.

Thompson, E.A. (1966). The Visigoths in the Time of Ulfila. Oxford.

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. (1969). trans. C. Pharr, New York.

Trimingham, J.S. (1979). Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. London, New York.

Vaggione, R.P. (1987). Eunomius, The Extant Works, New York.

Vila, M. (2017). Frumentius in the Ethiopic Sources: Mythopoeia and Text-Critical Considerations. Rassegna di Studi Etiopici -3rd Serie 1, 87-111.

Workman, H. (1980). Persecution in the Early Church. Oxford.